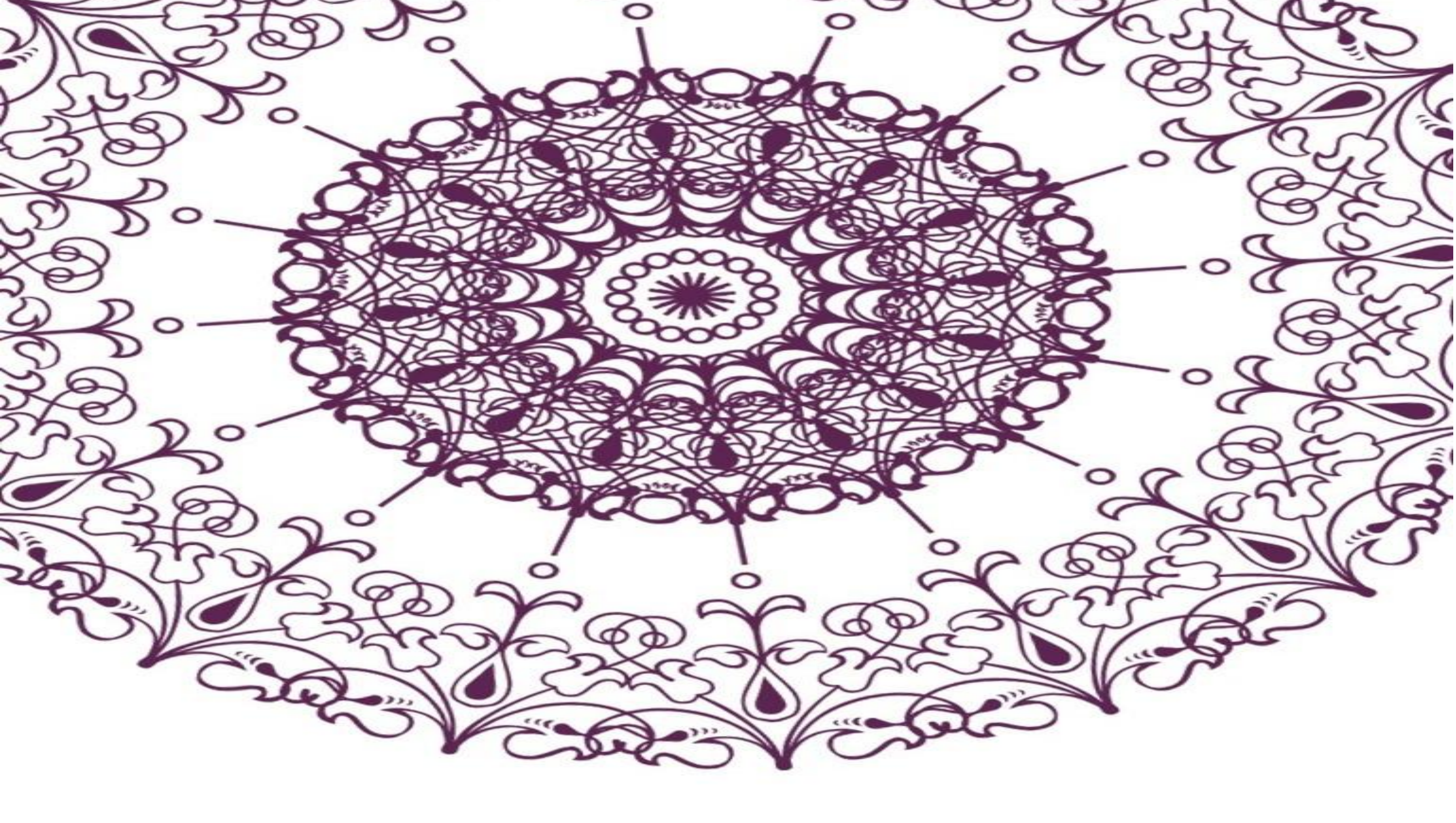


المعتزلة

مقدمة قصيرة جدًا

تقي الدين بن فيفي

مقدمة:

لا يشك مطلع، أننا حين نستحضر المعتزلة في حواراتنا، فإن الحديث أول ما يبدأ فإنه يبدأ مع العقل، فبالعقل أثبت المعتزلة مكانتهم في التراث الإسلامي، وبه حصنوا الأفكار، وشيدوا المعتقدات، وهدموا كل الخرافات، فكانوا بمثابة الحصن المنيع الذي يحمي الإسلام، ومع كل فكرة وشبهة بالمرصاد، والكلام الوصفي الشاعري يطول بنا، ولا حاجة لنا به الآن.

إن ما يتبادر إلى ذهن بعض القراء حين نتكلم عن المعتزلة اليوم، أننا نتكلم عن العلمانية والليبرالية، أو تقديس العقل، وإعطائه منزلة ليست له، أو حرية التسكع في الأصول الدينية بأي آلة كانت، لذلك فإن الكثير ممن لا خبرة لهم بأصول المعتزلة أو ممن تم التشويش عليهم قد جانبوا الصواب في إدراك معاني بعض المفاهيم الاعتزالية، ونحن في هذه المقدمة نسعى لبيان بعض النقاط المهمة في هذا الفكر، ونبين الحقائق كما هي عليه.

ولا نريد إعادة سرد وتكرار لما هو مكرر، ولما هو موجود في كتب الأكاديميين، فالقضية ليست اجترارية بقدر ما هي تصحيحية تقويمية وليست بالتقييمية، لأننا لا زلنا نعاني من الإقصاء بسبب سوء الفهم، والاحتكام للجهل والمصادرات، فهذا ليس عودة للتراث ورجعية ومحاكمة الحاضر بالغائب، بل جلب الغائب لفهمه ولفهم حاضرنا، وجلبه لا يعني تبنيه كما هو، فالإنسان مكرم بالعقل. وكذلك فإن غرضي من هذه المقدمة هو بيان بعض أفكار المعتزلة باختصار شديد لا يخل بالمعنى، لأن بعضهم مع عدم فهمه للمفاهيم الاعتزالية، يستغلهاليُروج لبضاعته المزجاة،فيقول ما يحلوا له، تحت إطار العقلانية، لذلك وددت معالجة مواضيع بشكل مختصر جدا متجنبا كل التفاصيل الكلامية والأصولية، وهي :

1 - معنى العقل عند المعتزلة

2 - معنى العقل عند الغربيين

3 - التأويل الاعتزالي والتأويل الحداثي

4 - القراءة المعاصرة

5 - معنى تقديم العقل على النقل

6 - قيمة السنة النبوية عند المعتزلة وعند الحدثيين

7 - قضية خلق القرآن وتاريخية النص الديني

8 - العلمانية

9 - الحرية الإنسانية

معنى العقل عند المعتزلة:

إن العقل **بالمعنى الاعتزالي** ليس إلا جملة العلوم المخصوصة التي من خلالها تتم علمية النظر والاستدلال والتفكر. فالعقل آلة للمعرفة، أي أنه أداة للكشف عن الحقائق والوصول إليها، فمن تحققت له هذه الآلة المتمثلة في العلوم الأساسية الضرورية صح منه الكشف والنظر والفهم. هذا اصطلاحهم في معناه، ولا يخفى أن المعنى العرفي لا يجري مجرى هذا التعريف، لأن العرفي يطلق على صاحب الحلم والوقار، فنقول أن فلانا عاقل، لأن له وقارا ونحسب فيه صلاحا، وغير العاقل في مقابل هذا، الطائش وغير ذلك.

ولا داعي بنا لأن ندخل في سجالات المعتزلة حول العقل، فهذا يكون في بابه التفصيلي، إلا أن المهم هو القدر المشترك بينهم في العقل، لأن العقل قد يطلق على ملكة بها تقدر الذات على إدراك الكليات، أو القوة المودعة التي بها يصح من الذات إيقاع الأحكام، أو الحجة السليمة، أو الحجة المبنية على مقدمات برهانية، وغير ذلك، لكن بما أننا تحدثنا عن العلوم المخصوصة فماذا يقصد به المعتزلة، وما معنى هذه العلوم؟

العلوم المخصوصة التي يقصدها المعتزلة في تعريفهم للعقل، ليست محصورة بعدد أو بصفة من غير عدد، لأن الغرض بالعقل ليس هو بذاته لا بشرط شيء، وإنما يراد به أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم والمعارف اللازمة، ويحتاج إليه لمعرفة ما كُلف، نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وحسن الإحسان، وقل هذا في العلوم البديهية الخاصة بالحساب والهندسة وكذا المنطق، ككون الكل أكبر من الجزء، واستحالة اجتماع النقيضين.وكذا المشاهدات والمتواترات وغير ذلك.

فهذه العلوم بمثابة منطلق لكل المعارف، فهي أساسها وبدونها لا يمكن إثبات أي معرفة.

وينقسم العقل باعتبار درجات اليقين إلى:

1 - القطعي: وهو العقل الصريح اليقيني، فهذا العقل لا يحتمل الخطأ، ككون الكل أكبر من الجزء، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن الماء يتجمد عند درجة الصفر.

2 - الظني: وهو أن العقل الذي يرجح شيئا دون آخر، من غير جزم فيما رجحه.

وكذلك فإن المعارف الإنسانية تنقسم إلى ضرورية- وإلى نظرية، فهذه التقسيمات درج عليها المتكلمون لبيان درجاتها لعدة اعتبارات.

أما المعارف الضرورية: فهي المعارف البديهية التي يستطيع الإنسان دفعها عن نفسه، وكذلك هي مخلوقة مجعولة دون نظر واستدلال.

أما المعارف النظرية، أو المكتسبة: فهي ما ينتج عن عملية النظر والاستدلال، انطلاقا من المعارف الضرورية.

قيمة العقل:

كثيرا ما نجد كتابات تردد مقولة "غلو المعتزلة في العقل"، وأنهم أعطوه سلطة مطلقة، حتى أنهم جعلوه فوق النقل، ويُقصدون بالنقل هنا، النصوص الدينية سواء كانت قران أم سنة، وكذاقولهم: العقل عندهم هو المرجع، أو المقرر، أو المخالف لدليل النقل، وكذا أنهم يؤولون النصوص من غير دليل.

وهذا يوهم أنهم يجعلون العقل حاكما على كل شيء بإطلاق، من غير اعتبار، فما حدود وقيمة العقل قبل الشرع وبعد وروده؟

قبل ورود الشرع:

لا شك أننا نتفق على أن الإنسان كائن مكلف، وتكليفه يعود لعقله، وليس العقل إلا ما ذكرناه من جملة العلوم المخصوصة التي بها يصح النظر والاستدلال، فمن دون العقل لا يمكن لأحد أن يستدل على وجود الله ولا على نبيه ولا رسالته، وهذا من خلال أصل شيّده المعتزلة وهو ما يعرف بـ"التحسين والتقبيح العقليين"، فإن الإنسان متقرر في عقله أن الكذب قبيح يجب اجتنابه والحط من شأنه، وأن الصدق حسن يوجب مذح صاحبه، ويستتبع رفعه، فإذا تكلمنا عن أدلة صدقة النبوة فنحن لا نعلم كونها أدلة في نفس الأمر إلا أذا نظرنا عقلا أن القرآن من عند الله، وأن لا يجوز عليه الكذب وأنه لا يجوز منه القبيح، وأنه لا يأمر بالفحشاء ولا ينهى على المعروف، وأنه يصدق الصادق، ولا يصدق الكاذب، ولا يكذب هو فيما يخبر به، فمن أين علمنا أنه كلامه عز وجل إلا من هذا، فعلمنا بكون الشرع دليلا فرع كوننا عالمين بما تقدم، لأن مع القول بجواز تصديق مدعي النبوءة منه تعالى، لا يمكن به الحكم بصحة الشرائع ولا الأديان فكيف يمكن نصب الأدلة عليها والدفاع عنها، فمن قال بأنه لا قبح في أفعاله تعالى، هروبا من إثبات القبح العقلي لا يمكن بحال من

الأحوال إثبات شيء من أشياء الدين . وهنا انزلق من انكر هذا الأصل، ويترتب على إنكاره أمور أخرى، يطول شرحها، فلا نخرج عما نحن فيه.

فهذا الأمر متعلق بكون العقل دليلا قبل ورود الشرع، أي كيفية معرفة كون الشرع دليلا، فلا يُعقل أن كل من يدعي الشرع نتابعه فقط لمجرد ادعاءه، بل لا بد له من دليل وهذا الدليل لا يعرف إلا بالعقل، أي بالعلوم المركبة في الإنسان.

بعد ورود الشرع:

هنا الإشكال يظهر أكثر، لذلك وجب التنبيه لفرية افتراها بعضهم وهي قولهم إن المعتزلة يدعون إمكانية وصول العقل للأحكام الشرعية كلها، وعللها، وهذه فرية بلا مرية، بل هم يدعون أنهم يعرفون من علل الأحكام ما لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة، وهذه الإشكالية ظهرت لما قال المعتزلة أن أفعال الله وتشريعاته معللة بالأغراض فاعتقد بعضهم أنهم يقولون بمعرفة تلك الأغراض والعلل.

بعد أن أثبت المعتزلة صدق الرسالة وأنها من عند الله، انتقلوا إلى فهم هذه النصوص، واستنباط الأحكام منها، فلا سبيل لذلك إلا من خلال إعمال العقل، وكذلك الأحكام التي لم يرد فيها نص، أي في الأمور المستجدة، ولذلك قال أبو الحسين البصري في المعتمد: "أم ا التَّوَصُّل إِلَى الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة فَهُوَ أَن الْمُجْتَهد إذا أَرَادَ معرفَة حكم الْحَادِثَة فَيجب أَن ينظر مَا حكمهَا فِي الْعقل ثمَّ ينظر هَل يجوز أَن يتَغَيَّر حكم الْعقل فِيهَا وَهل فِي أَدِلَّة الشَّرْع مَا يَقْتَضِي تقدم ذَلِك الحكم أم لَا فَإِن لم يجد مَا يَنْقُلهُ عَن الْعقل قضي بِهِ وَالشَّرط فِي ذَلِك هُوَ علمه بانه لَوكَانَت الْمصلحَة قد تَغَيَّرت عَمَّا يَقْتَضِيهِ الْعقل لما جَازَ أَن لَا يدلنا الله تَعَالَى على ذَلِك فَإِن وجد فِي الشَّرْع مَا يدل على نَقله قضي بانتقاله لِأَن الْعُقُول إِنَّمَا دلّت على تِلْكَ الْأَحْكَام بِشَرْط أَن لَا ينقلنا عَنهُ دَلِيل شَرْعِي"[1]،وتختلف المذاهب الإسلامية في الاعتمادعلى العقل في فهمه، فالمعتزلة تقول أن الله لما خاطبنا فإن الغرض من ذلك أن نفهم خطابه فليس بملغز ولامشفر[2]، فكل ما فيه مفهوم من خلال العقل، فلا يعقل أن يخاطب الله بما لا يفهم المكلفون، وأما الفقهاء والمحدثون، فهم يقيدون إدراكاته، أما الأشاعرة فقد نفوا الحسن والقبح العقليين ونفوا تعليل الأحكام بالأغراض وغير ذلك، وزعموا أنهم وفقوا بين العقل والنقل.

---

[1] - أبي الحسين مُحَّد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، ج2، ص343.

[2] - البلخي، تفسير القران مخطوط، تفسير ألم من البقرة.

الصفات الإلهية

هنا تتضح الإشكالات أكثر مع العقل عند المعتزلة، فأول ما ينبغي التنبيه له هو أن حديث المعتزلة في الصفات لم يكن مراد بالذات، في بادئ الأمر، ولا لأن الله كلفهم بذلك، بل كان حتمية فرضتها الظروف الاجتماعية والثقافية أعني بحكم الاحتكاك بالأخر، وبالثقافات الأخرى حين أسلم بعض أصحاب الديانات السابقة جلبوا معهم أفكارهم السابقة حول آلهتهم،وكذلك افتقداهم للمخزون اللغوي للّسان العربيجعلهم يطرحون تساؤلات حول [طبيعة] الله في الإسلام، أو معاني بعض الآيات أو الألفاظ التي ظاهرها يوهم النقص في ذات الباري، لعدم معرفتهم باللغة كما أشرنا، فكان لكل طائفة إجابة حسب نسقه المعرفي، محاولة منه التوفيق بين العقل والنقل واللغة، وبالتالي بعضهم اختار طريق التفويض، وبعضهم اختار طريق الظاهر، وبعضهم اختار طريق **التأويل** وهو طريق المعتزلة،وإن كان فقد جعل الزمخشري التأويل ضرورة وآلية من آليات فهم القرآن إذ يقول: "لو نزل [القران] محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به"[1].

العقل عند الغربيين:

لم يعد العقل يُعرف على أنه مضمون دائم، فليس هناك معطى عقلي، لم يعد مجموعة من البادئ، بل هو القدرة على القيام بعمليات تباعا لقواعد، إنه أساسا نشاط وفعالية [2]. ويتم تعريفه على أنه قدرة الفكر على ملاحظة ومعرفة الأحداث البشرية أو الطبيعية التي وقعت بالفعل، في الماضي أو كما هي تقع فلا، في الحاضر وقوعا يسمح لنا ببلورة الثوابت المحكمة فيها والناظمة لها، ويجعلها من ثمة قابلة للتنبوء.[3]

مع التطورات الحاصلة في العلوم المادية، والطبيعية، ظهرت مفاهيم جديدة للعقل، وتتعاطى معه على أنه مفهوم نسبي خاضع لتلك التطورات، وخاضع للشروط التاريخية، فهو ليس عقلا بالمعنى اللغوي له، بل هو متقلب بحسب تلك الشروط، ولعل هذا من خصائص الفلسفة الحداثية، أعني التغير والتقلب والصيرورة، فلا توجد مبادئ عقلية ثابتة انطلاقا من مبدأ الهوية الذي يُعتبر أساس المنطق الأرسطي القديم، فبات واضحا أن الانقلاب على المبادئ التقليدية كهذا المبدأ سينجر عنه اختلاف تام في أنساق التفكير، كذلك

---

[1]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص338

[2]- J/ Ulmo ; La pensé scientifique moderne p ; 253 :254

[3]- مانويل دود يكيز، العقل وأوثانه، ترجمه عبد الله زارو، مجلة فكر ونقد، العدد 4، ص 63.

المبدأ الآخر، وهو استحالة اجتماع الضدين، فهذا المبدأ خضع لعدة تطورات، نجمت عنه ظهور فلسفات وأفكار جديدة انقلبت تمام الانقلاب على الموروث الابستيمولوجي القديم.

لذلك لا ينبغي أن نتعامل مع العقل القديم الذي يقوم على مبدأ الثبات، بنفس مفهوم العقل الحديث الذي يقوم على مبدأ الصيرورة، والنسبية، لأن التمسك بنسبية العقل يؤدي لمعرفة الواقع وإدراكه، لأن الواقع هو الآخر في تغير، فالفيزياء والرياضيات علوم سيّالة، وليس هناك مطلق نحتكم إليه حتى نوقف كل أنواع البحث والجدل، ولأن اللغة والمنطق باعتبارهما أداة للتواصل وضبطه، في تغير بحسب البيئة، فلغة اليونان غير لغة الغرب وغير لغة الغرب، وبالتالي فهذا يحتم تغير المدلولات والمفاهيم المخفية والمستورة ورائها، لذلك كان المعتزلة ممن نقد المنطق الأرسطي، خاصة ما نجده عند أبي هاشم الجبائي الذي انقلب على مبدأ اجتماع النقيضين، وكذلك المنطق الرياضي الذي تخلص من أعباء اللغة اليونانية ومنطقها الصوري الجاف، لذلك فإن اللغة و"العقيدة" كثيرا ما تشكل عائقا أمام الوصول للحقائق، وكذلك لو قلنا بكون العقل ثابتا، لأننا لو قلنا أن العقل ثابت في نظر الغربيين، فإن النظريات الرياضية والفيزيائية التي اكتسحت ميدان العلم اليوم كانت في يوم من الأيام تعتبر خطأً، بل يعتبر جرما لو جاء به أحد.

وبالتالي يمكننا القول أن النسبية هي ما يحكم العقل الغربي اليوم، لأنه تخلص من كل معنى ميتافيزيقي، ولاهوتي، ولجأ لفحص الواقع فحصا علميا عقليا خالصا مجردا عن الأفكار المسبقة، لأن العقل الميتافيزيقي اللاهوتي يدّعي امتلاك الأجوبة الكافية عن كل تساؤل يتم طرحه، انطلاقا من الخلقية الدينية، فمثلا، علم الأرصاد الجوية لم يدخل حيز العلوم إلا بعد أن تخلص من عباءته اللاهوتية وتصوراته الميتافيزيقية الروحية، بل اعتمد على التجربة والأسباب الطبيعية، فبعيدا عن تلك الإجابات الجاهزة، يقدم العقل بالمفهوم الغربي إشكالات وتساؤلات أكثر مما يقدمه من أجوبه، ويعيد النظر في كل شيء انطلاقا من كون الصيرورة هي المبدأ الثابت الوحيد.

ولكي نتجنب السرد التاريخي لتطور العقلي الغربي من مالبرانش إلى ديكارت واسبينووزاوكانطوهيغل وهيوم، وغيرهم، نكتفي بما يشترك فيه هؤلاء، وهو تحريرهم للعقل من اللاهوت المسيحي والإكليريوس الرهباني، وبالتالي حقق الغرب تطورات على المستوى المادي، فأصبح العقل البشري مستقلا عن كل قوة قاهرة ومن كل مبادئ تحكمه، فأصبح ذاتيا بعيدا عن الأفكار الإغريقية والقروسطية، حتى علماء الاجتماع والنفس والسياسة، وغيرهم، وبالتالي فإن اللاهوت تم استبعاده واستبداله بالعقل.

فالعقل هو المشرع، ولا مدخلية لكلام الله في ذلك، فإن كلامه أصبح من قبيل الأسطورة أو النصوص القديمة التي يتناولها الأدباء بالتحليل كشأن النصوص الأدبية اليونانية كالأشعار والإلياذة، كما سنناقشه في التأويل عند الغرب، ولذلك فإن قيمة العقل عند الغرب تختلف عن قيمته عند المسلمين.

فقد لاحظنا أن العقل عند المعتزلة ثابت، فهو جملة من العلوم المخصوصة التي بها يصح النظر والاستدلال، أما هذه الخاصية في العقل الغربي الحديث فإنه قد انقلب عليها تماما وأنكرها، إنكارا لوجود ثوابت في نفس الأمر، وكذلك فإن العقل عند المعتزلة لا يدعي أنه يُشرع الأحكام، ولا أنه يعرف علل الأحكام، بل يتعلق بمجموعة من المعارف المتعلقة بالرياضيات والهندسة والمتعلقة بالحقائق الأخلاقية القيمية.

وذلك فإننا نجد الكثير من الكتاب الحداثيين، ينفون كل ما له صلة باليقينيات، كالإيمان بحجية السنة وأن الإسلام رسالة عالمية، وأن المكتوب في المصحف كلام الله تعالى، وهذا ما سنعالجه أيضا في هذه المقدمة.

معنى تقديم العقل على النقل:

سأعقد مقارنة بسيطة بين كلام ابن تيمية وكلام العبدي المعتزلي رحمهما الله، لأن المعتزلة يقولون: إن العقل أصل النقل كما ذكرنا، أي به نعرف صحته ونفهمه، والعقل هو الأصل والنقل هو الفرع، ولا نعني بالفرعية هنا أنه أقل مرتبة منه، بل لكون العقل طريق للفهم وطريقا للإثبات كان هو الأصل، لأنه لو كان النقل هو الأساس لاحتجنا إلى نقل آخر ليثبت هذا النقل، ويتسلسل الأمر وهو باطل ضرورة، وكذلك لا يكون الفرع حاكما على الأصل، وإلا لما كان فرعا، ولجاز أن يطعن الفرع في الأصل، وهذا لا يصح.

وكذلك فإن مراد المعتزلة بالعقل، لا العقل بمعنى الهوى، لأن العقل من العقال، والهوى لا عقال له، بل تجده متشبثا بكل ما تميل إليه نفس الإنسان حب السلطة والتعصب والضلال، ولذلك يأمر الله تعالى عباده بإعمال العقل في فعل المعرفة، ويستشهد بها.

وحين يقول المعتزلة: هذا حكم العقل. فإنهم يعنون العقل الضروري، أي ما تشهد له الضرورة، أو ما يرجع إليها، لا مجرد الوهم والهوى، لذلك قال العلامة العبدي : "ما يشهد النقل والشرع بخلافه [أي بخلاف العقل] فهو مجرد وهم أو حكم للعقل المشوب بالوهم فيُرجع إلى الشرع والنقل دونه عند تعارضهما، ويكون الشرع حاكماً عليه، وليس هذا من قبيل جعل الفرع حاكماً على الأصل، وقدح النقل في العقل، إذ الأصالة والفرعية ليست بين العقل والنقل مطلقاً، بل إنما هي بين العقل الصحيح والنقل، وأما العقل المشوب بالوهم والواقع في تقييد

التقليد وورطة التلفت إلى الأسلاف والآباء فليس بأصل للنقل، ولا النقل فرعاً عليه، بل لا نسلم أنه عقل وإنما هو وهم محض ".

قال ابن تيمية: "مذهب أهل السنة أن لا يقدم النقل مطلقا ولا العقل مطلقا، وإنما يقدم القطعي منهما على الظني. إذ النقل منه ظني ومنه قطعي، والعقليات مما ظني ومنها قطعي، فإذا تعارض قطعي نقلي وظني عقلي قدم النقلي، وإذا تعارض ظني نقلي وقطعي عقلي قدم العقلي، وإذا تعارض ظني نقلي وظني عقلي، قدم أرجحهما بحسب المرجحات، وأما تعارض قطعي نقلي وقطعي عقلي فهو غير ممكن."

والذي ذكره العلامة هنا، من كون الدليل العقلي القطعي هو مراد المعتزلة من تقدم العقل على النقل، فهم لم يقدموه بإطلاق، وهذه الاعتبارات لم يخرج عنها المعتزلة، لأن النص ما جاء إلا لنفهم معناه، والفهم لا يكون إلا بما تقرر من العلوم التي بها يصح بها النظر والاستدلال، أي العقل، وهذه العلوم لا تتعارض مع النقل، وإنما ما قد يتعارض هو العقلي الظني لا العقلي القطعي، لأن هذا الأخير بمعزل عن ذلك. وكذلك لا يتعارض مع قول العلامة: "ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط بل السمع الذي يقال إنه يخالفه : إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه صريح المعقول" ، وما هذا إلا عين ما تقوله المعتزلة.

ونفهم من هذين النصين ما يلي:

- عدم وجود تعارض بين النقلي القطعي، والعقلي القطعي مطلقا.
- يرجح بين العقلي الظني والنقلي الظني بحسب المرجحات.
- يقدم القطعي من النقلي والعقلي، إذا كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا.

ولذلك فالاعتبار لا لمجرد أنه عقلي، بل لكونه قطعيا، أو بعبارة أخرى ضروريا، وهنا يتفق المعتزلة مع ابن تيمية.

فهذا مختصر المسألة.

التأويل عند المسلمين:

التأويل مبحث اهتم به المسلمون والغربيون، ولكل دلالاته، أما عند المسلمين:

فهو في اللغة من آل يؤول إيالة وتعني العودة، كما في لسان العرب [1]. أما في الاصطلاح فقد ذكر الرازي في مفاتيح الغيب أنه يعني المرجع والمصير [2]، وذكر ابن منظور أن التأويل يعني تفسير الكلام الذي تختلف معانيه[3]. وأشار الزركشي إلى أن التفسير والتأويل ليسا شيئا واحدا، ونقل أهم الفروق بينهما، قال:

- التفسير أعم من التأويل في المعاني.
- التأويل يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل في غيرها.
- التفسير يستعمل في معاني مفردات الألفاظ، والتأويل في اللفظ المشكل.[4]

وعُرف في الاصطلاح على أنه "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها، وما بدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط" [5]. ولذلك فالتأويل أساسا متعلق بالآيات القرآنية بحسب هذا التعريف، الذي لا يخالف فيه المعتزلة.

فإذا عرفت هذا، فإن هناك صفات إلهية خبرية كما يسميها بعض العلماء، أوهمت التجسيم لو أخذت على ظاهرها، كاليد والوجه، والإتيان،وكقوله تعالى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة"، فإن هذه الآية لو أخذت على ظاهرها وما نعرفه من معنى أن يأتي أحدهم بما يلزمه من الانتقال والحركة وغير ذلك، فإن ذلك في لو أطلق في حق الله لكان تجسيما، فوجب تأويل الآية.

لكن وضع العلماء شروطا للتأويل وهي:

- توفر الدليل الصارفللفظ عن معناه غير الأصلي.
- احتمال اللفظ للمعنى الذي قيل به.
- قيام الدليل على أن المراد أحد الاحتمالات.

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 32.
[2] - الإمام الرازي: مفاتح الغيب، دار الكتب العلمية ط 1، (1990)، ج1، ص152
[3] - ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص33
[4] - الزركشي، البرهان في علوم القران، ج1، ص 162
[5] - الإمام الجويني، البرهان، ج1، ص 166.

- الجواب عن المعارض لهم وهو أدلة الإثبات.[1]

وكذلك وضع الفيلسوف ابن رشد ضوابطا لذلك، وإنما لم نورد ضوابط وضعها المعتزلة لعدم توفرها، وأيضا لكون تأويلهم غير خارج عن التي وضعها هؤلاء، وما وضعه الجويني، في البرهان، والعز بن عبد السلام، والغزالي في المستصفى، وكذا الشاطبي. وفي المجمل فإن المعتزلة التزموا بها، ككون اللفظ مما يقبل التأويل، وهذا متحقق في الآية التي تلوناها آنفا، وكذلك فإن التأويل يقوم على دليل صحيح قوي، وتأويل المعتزلة تشهد له اللغة وتؤيده، إضافة إلى أن ما ذكره في تأويلها غير خارج عن طريق اللغة، وتأويلهم لم يخرج على ما هو قطعي في القرآن، وهو الراجح الذي يؤول إليه النص.

لذلك، فإن دور العقل هنا هو تأويل النصوص وفق الشروط والضوابط العقلية والنقلية واللغوية التي لا تخل بالمعنى ولا باللغة، بعيدا عن شطحات الصوفية وباطنية القرامطة.

فمثلا نجد الزمخشري يفسرها بكون إتيان الله يعني إتيان بأسه، لا أنه يأتي هو بذاته، وهذا كما نرى لم يخل بأي شرط من شروط التأويل، وكذلك فإن تفسير القرآن متعلق بالقران نفسه، أي أننا نفهم الآيات والمراد منها بالنظر للآيات الأخرى، إذ أن القران يفسر بعضه بعضا كما قيل.

التأويل عند الغربيين:

قد عرفنا معنى التأويل عند المسلمين، وموضوعه وغرضه أساسا، أما عند الغربيين فقد ورد باسم الهرمينوطيقا، وهذا المصطلح شائع بين بول ريكور، وجاك دريدا، وهايدغر وغادامير، ...، فمنهم من يعتبره حالة جزئية من الفهم.[2] ومنهم من يعتبره افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا، وذلك من أجل ترك القراءة الناقصة.[3] وهذا تعريف بيير فيدا، وهناك من اعتبره فرضية في التنظيم العام والانسجام لكل العناصر المكونة للنص الأدبي.[4]

ونحن قد عرفنا أن العقل الغربي نسبي، وأن العلم قد تطور، ولهذا السبب تم إيجاد تعريف آخر للتأويل مفاده أنه يمثل الوجه الآخر للنص.[5] أما الجذور التاريخية لهذا المصطلح فهي يونانية، التي كانت تؤمن بالإله

---

[1] - الإمام ابن القيم، القصيدة النونية وشرحها، لأحمد بن عيسى، المكتب الإسلامي، ط 3، (1986)، ج2، ص15، 23.

[2] بور ريكور، مقال بعنوان، ما هو النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ص40

[3] - عبد الملك مرتاض: مقال بمجلة عالم الفكر، ص 265

[4] - مصطفى تاج الدين، مقال بعنوان النص القراني ومشكلة التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد 14، ص29.

[5] - نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص159

"هرمس"، ومنه جاء مصطلح (هرمينيون) و(هرمينيا)، واللفظ (هرمينيون) إنما كان مرتبطا بالألفاظ المنطوقة، والتوضيح والبيان، وكذلك الترجمة، كونها نوعا من التأويل الذي يجعل الكلام قابلا للفهم، فالترجمة لا تتوقف عند حدود ترجمة الألفاظ فقط، بل جعلها قابلة للفهم، ودور الزمان هام جدا في تطور واختلاف اللغة، وكلما كان الزمان متقدما فإن اللغة تكون أشد اختلافا، وبالتالي فإن الترجمة المتعلقة بالنصوص تكون بحسب اللغة العصرية وبالنظر للثقافة الزمانية لذلك العصر.[1]

والتأويل بالمعنى الاصطلاحي الغربي، إنما ظهرت أول بوادره ما بغية فهم الإنجيل، وبأي لغة يمكن فهمه؟،وظهر مع ممارسة الكنيسة الكاثوليكية حجيتها بالقهر والغلبة والتسلط،وكرد فعل على هذا، استعانت الكنيسة البروتستنانتيةبالتأليف للقيام بعملية التأويل، ثم بدأت حرية فهم الكتاب وبالتالي تعدد معانيه بتعدد القراء، وأول من قال بتعدد المعاني كان مارتن لوثر، ثم جاء هايدغر ليقول أن حقيقة الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، وإنما هو شكل من أشكال الوجود في العالم. [2] ثم جاء غادامير قائلا بتجاوز المناهج في القراءة، لأن المناهج تحمل في طياتها نتائجها. [3]ومن هنا تأسست العدمية التي تعني أن اللغة المكتوبة، كلها مستقلة على العالم الذاتي لأفكار الكاتب ومشاعره. وعلى هذا فلا يصبح للنص أي حقيقة، فالحقيقة هي تلك التي تتمركز حول الذات المفكرة والقارئة، وبالتالي فلكل قارئ مرجعيات ولكل قارئ إحداثيات وما هو صالح وغير صالح. وهذا ما يطلق عليه بالاستقلال الدلالي.وهذا يعني أن النص في حد ذاته ليس مهما بقدر ما يهم القارئ في حد ذاته. وأن المعنى الذاتيهو ما يشكل أهمية لا المعنى الذي يريده الكاتب أو صاحب النص.

والكلام في التأويل يطول، وهو مبحث كبير جدا، لكن المقام لا يتسع للتفصيل فيه، لأن التأويل كما رأيت هنا قضية قد اختلف في مبادئها.

وهنا يُطرح سؤال مهم جدا، قد تختلف الإجابات عنه، بما أن التأويل عند الغربيين قد خضع لتطورات وتقلبات، وتميز بعدم الثبات، الأمر الذي أنتج أفكارا واتجاهات كثيرة متنوعة، قائمة على مبادئ يؤمن بها ويسلم بها الغربي وفق ما فرضه عليه إما واقعه أو منهجه، فهل يمكن للعقل المسلم أن يأخذ بهذه الأفكار المختلفة بل والتي قد تتناقض مع بعضها ويسقطها على القرآن، أو يستعملها كآلة لفهم القرآن؟

أترك الإجابة للقارئ، مع ما رأيناه من معاني التأويل عند المعتزلة.

---

[1]- ينظر كتاب الشيخ علي الكلباني، تعريب الشيخ داخل الحمداني.

[2]- نصر حامد أو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص31، 32.

[3]- المرجع نفسه، ص 36، 38

من بين التأويلات الباطلة التي أولها بعض الحداثيين والليبراليين، قولهم: "والأصل في الإسلام السفور لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول.[1] وهذا كما ترى تأويل لا يختلف عن التأويل القرمطي، وكذلك ما قالوه عن قطع يد السارق بأنه ليس إلا الكف عن السرقة، متجاهلين بذلك ما وُرد عن النبي من أحاديث في هذا، وهذا ليس إلا تحللا من أحكام الشريعة، لذلك جاءت الكثير من القراءات المعاصرة بكسر سلطة الدين، واعتباره نصا تاريخيا، ومنهم من أنكر كون التوحيد والشرك هو نفس المراد به في عهد النبي، فطاله التحريف أيضا، صار أيضا الحج من مخلفات الوثنية القديمة، وصارت الصلاة مجرد صلة بين الخالق والمخلوق ولا يشترط أن نتبع الصلاة بالطريقة المتواترة، ولم يعد الصوم واجبا بل للمسلم حق الاختيار بين الصوم أو عدمه، وليس عليه كفارة.

فالتأويلات المتعسفة مثل هذه لم تأت إلا جراء الأخذ بالمناهج الغربية القائلة بموت الكاتب، فيذهب كل مفسر بما فسر، بعيدا عن روح القران وعن مقاصده العليا.

القراءة المعاصرة:

ربما أهم المعالم التي تشكل القراءة المعاصرة للنصوص الدينية:

- استقلال الماضي عن أهواء الحاضر.
- استقلاله بذاته التاريخية عنا.
- وخضوع هذه التاريخية للعقل والمعرفة العقلية التي لا تراعي النتائج العقدية.[2]

عمل الخطاب المعاصر على تحريك عقل المسلم واستفزازه وزحزحة كل المسلمات العقدية التي يتمسك بها، وهذا بالاعتماد على ما توصلت إليه المعارف الآنية للعلوم الإنسانية والطبيعية، بل إن السؤال القائل: هل يمكننا أن نشكك في نص قرآني؟ بات سؤالا لا محل له، بل السؤال الأهم هو: كيف استطاع هذا النص القرآني أن يسيطر على وعي الناس على مر تاريخهم، وكيف صار هذا النص مقدسا متعاليا ومفارقا؟ فبعد أن كانت القراءة الماركسية تقول إن النصوص الدينية ليست إلا تعبيرات نفسية وإديولوجيات ومذاهب وليدة البيئة والعصر، ولا قيمة معرفية لها، ظهرت قراءة أخرى تقوض سلطة المقدس وبيان أن هذه القدسية ليست

---

[1]- محمود طه، نحو مشرع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، (2002)، ص 165
[2]- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 103

منه، بتوظيف كل العلوم الإنسانية، كالانثروبولوجيا، وعلم النفس، واللسانيات، والتاريخ إلى غير ذلك، فعلم النفس مثلا يقول أن الأديان إنما نشأت لتلبية حاجات نفسية داخلية للإنسان، وانتشار هذا الفكر يعود إلى طبيعة الإنسان القديم الذي كان منفتحا على العجيب وكل ما هو أسطوري. [1] أما أنثروبولوجيا فإن النصوص الدينية لم تكن سوى استجابة لمتطلبات الثقافة، أي أن الثقافة هي التي تصنع ذلك النص، وتوجب نزوله، لذلك يتم التعلق في كثير من الأحيان بأسباب النزول، لذلك قال نصر حامد أبو زيد أن النص الديني منتج ثقافي، كذلك تعلقوا بالتدوين وما انجر عنه ما إنجاز المصاحف، فمن المعلوم أن جمع القرءان في مصحف واحد تم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، لكن تم إهمال مصحف ابن مسعود وكذلك تدوين الحديث، بعد أن نهى رسول الله ﷺ عن ذلك، خاصة بعد أن تمت الأمور السلطوية لبعض الخلفاء، وغير ذلك من الأمور التي خضعت للأيديولجيا.

وقد تم توظيف علم مقارنة الأديان لدراسة النص القراني، لذلك نجد مُحَمَّد أركون يقول: أفكر في اختزال القرآن في مجرد المصادر التوراتية والعبرانية. [2] وهذا إشارة منه إلى أن النبي لم يأت بجديد سوى تكرار ما هو موجود بالفعل في الكتب السماوية الأخرى. إضافة إلى أنه قارنه بالتراث الجاهلي، لأن الجاهلية في النظر التاريخي والأنثروبولوجي حضارة وثقافة كاملتان. [3]وعليه فإن دراسة القران تكون في ظل هذا التراث الجاهلي الذي لا يمكن أن يهمل، كون القران جاء في ظل هذا المجتمع الجاهلي صاحب هذه الثقافة.

ومهما يكن من أمر، فإن المناهج المعاصرة لقراءة القران كثيرة، كالمنهج التاريخي، والألسني، والأنثروبولوجي، والابستيمولوجي، أما القراءات القديمة فقد شابها الكثير من الخلط، لذلك يتوجب علينا قراءته وفق هذه المناهج والآليات التي بها نتمكن من إصابة المعنى الحقيقي للنص بعيدا عن التأويلات المتعسفة التي لحقت به. !

السنة النبوية والأحاديث:

عادة ما تُعرف السنة النبوية على أنها ما ثبت عن الرسول من قول أو فعل، وهذه السنة تختص بالتشريع أو الشعائر أو المعاملات أو غير ذلك، فكل ما تعلق بذلك فهو سنة، ومنهج للنبي.

لكن يطرح الكثير إشكالا وهو مدى قبول المعتزلة للسنة، خاصة أقوال النبي، والأحاديث المنقولة إلينا عنه، وهل أنكروها فكانوا لا يقبلون إلا بالقران؟

---

[1]- مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 46

[2]- مُحَمَّد أركون، الفكر الأصولي، ص 53

[3]- مُحَمَّد أركون، الفكر العربي، ص18

أرى أن الإجابة على هذا السؤال تستلزم العودة لتراثهم ومصنفاتهم، رغم أنها قليلة إلا أن مناهجهم تختلف في قبول الأحاديث، فلكل شروط وضعها للأخذ بها، كسائر علماء الإسلام.

معلوم أن أول معتزلي بالمعنى المنهجي هو واصل بن عطاء وصاحبه عمرو بن عبيد رحمهما الله، أما الأول فقد كان يرى أن الحق يعرف من كتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وخبر جاء مجيء الحجة، والعقل [1]، والإجماع، ولذلك قال عنه أبو هلال العسكري أنه أول من قال أن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع أمة، وكذلك كان أول من علم الناس مجيئ الأخبار وصحتها وفسادها.[2]

وقد كان كل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مهتمين بالحديث، لكن لكونهما معتزليين تم استبعادهما من هذا الفن، لأنهما صاحبا بدعة في نظر المحدثين، بل قد تم تكفير واصل من طرف أبي الفتح الأزدي [3]، وكان واصل لا يقبل إلا المتواتر، فقال: إن كل خبر يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق على عين التواطؤ فهو حجة وما لا يصح فيه ذلك فهو مطرح.[4]

وكان عمرو بن عبيد ممن يروون الحديث، وقد قال الإمام مسلم: حدثنا الحسن الحلواني قال حدثنا نعيم بن حماد قال أبو إسحق إبراهيم بن مُحَمَّد بن سفيان وحدثنا مُحَمَّد بن يحيى قال حدثنا نعيم بن حماد حدثنا أبو داود الطيالسيعن شعبة عن يونس بن عبيد قال كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث حدثني عمرو بن علي أبو حفص قال سمعت معاذ بن معاذ يقول قلت لعوف بن أبي جميلة إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن رسول الله ﷺ قال من حمل علينا السلاح فليس منا قال كذب والله عمرو ولكنه أراد أن يحوزها إلى قوله الخبيث.[5]

فكما ترى، فإنه لما كان يقول بالمنزلة بين المنزلتين، صار مبتدعا، رغم أن الحسن البصري كان يقول أن صاحبها منافق. !

أما النظام، فقد قال: لا تعقل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي ﷺ إلا من ثلاث أوجه:

---

[1] فضل الاعتزال، ص 234

[2] - العسكري، الأوائل، ص 195.

[3] - ميزان الاعتدال، ج 4، ص 329

[4] فضل الاعتزال، ص 234.

[5] - صحيح مسلم.

- من نص من تنزيل لا يعارض بالتأويل
- أو إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه.
- أو من جهة العقل وضرورته.

وهذا الذي وضعه النظام هنا، مشى عليه كثير من المعتزلة، بل أكثرهم [1]، فمتى نُقل نص، ننظر في كتاب الله إن وجدنا ما يوافقه بما لا يحتمل التأويل، ونظرنا في حكم العقل، هل هناك ما يعارضه، لأنا قد علمنا أن النقل لا يخالف العقل أعني القطعيان، وإجماع الأمة في نقل الخبر الواحد، فإنه يقبل.

ولذلك فما يقال من كون المعتزلة يردون الأحاديث بالعقل لا يعنون مطلق العقل، بل العقل القطعي الضروري، وهذا مما لا ينبغي أن يقع فيه النزاع أصلا، أما ما يردده الكثير اليوم من أن الحديث الفلاني يخالف العقل، فغالبا هم لا يعرفون العقل، فضلا عن أقسامه، بل يركنون لمجرد الأهواء، فتم إلصاقهم بالمعتزلة، فقط لمجرد هذا القول، وهذه النسبة لا تصح بل لا يرتضيها المعتزلة أنفسهم.

ونضرب في هذا مثالا حتى يتضح الأمر:

نُقل عن النظام أنه أنكر انشقاق القمر، فقال: زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة لنبي مع أن المعجزة إنما يجريها الله كرامة لأحد من رسله، لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العالم ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على كافر. [2] لأن هذا الأمر يجب أن يكون متواترا، والتواتر موجب لليقين قطعا، فلا يعقل أن يشاهد جمع غفير هذا الأمر ولا ينقل نقلا يبلغ حدا يستحيل معه التواطؤ على الكذب، أو تجويز خلافه، وهذا ليس ضربا من الرد الواهم، أو الرد المبني على الهوى، وإنما رد مبني على قطعيات عقلية، وهو أن ما شوهد من طرف جمع كثير لا بد أن يُنقل إلينا، لكنه لم يُنقل. فكيف يكون هذا الحديث صحيحا. ! وإن كان فقد رد القاضي على كلام النظام رحمها الله.

ونُقل عن النبي أنه قال: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة حتى وإن زنى وإن سرق، أعدت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"، فهذا الحديث مخالف لكثير من نصوص القرآن القطعية الضرورية التي تنفي دخول الجنة لمجرد التلفظ بالشهادتين، بل لابد من الاقتران بالعمل، والزنى من موجبات دخول جهنم بنص القرآن، فكيف

---

[1]- نشوان الحميري، الحور العين، ص 237

[2]- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 389

تكفي مجرد الشهادة لدخولها، أما الحديث فقد تعرض لإخراج أصحاب الكبائر من النار، وخروجهم مخالف أيضا للقطعي من القران، فكيف يصح الحديث. !

أما شارح الأصول الخمسة فقد قال: "وههنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كانما ينظر طريقه العمل ، عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقا لجميع حجج العقول قبل واعتقد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقا لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية من غيره، هذا إذا لم يحتمع التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأوّل" [1] ، فالحديث الذي يوجب العمل، يُعمل به على شرائطه، وإذا كان في باب الاعتقادات، فإنه يعرض على حكم العقل الضروري، فإن اتفق معه أخذ به، وإن خالفه، يُنظر هل يصح فيه التأويل أم لا؟ إن صح فبشرط عدم التعسف، وإن لم يستقم التأويل فإنه يُرفض.

وهذا كما ترى لا يخالف ما ذكره ابن الخطيب، فإنه قال: إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد، رد بأمور: أحدها:

- أن يخالف موجبات العقول فُيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يأتيبمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا.
- والثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة، فيعلم أنه لا أصل له منسوخ.
- الثالث: يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له.
- أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه، فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم.[2]

حتى ما أورده ابن الخطيب لا يتعارض مع شروط النظّام، ومن تقديم المعتزلة للعقل في النظر في الأحاديث توهم بعضهم أنهم يسيرون على نهج العلمانيين، وقد عرفت أن العلمانيين، إنما قدموا العقل لا على النقل، بل قدموه لرفض النقل بإطلاق. !بل ليس مقدما على النقل، لأنه لا نقل هناك عندهم أصلا، فالكلام معهم في مقام الإثبات.

[1] - الإمام المعروف بمانكديم، شرح الأصول الخمسة، ص 770.
[2] - الفقيه والمتفقه، ج1، ص 132

ومما يُتوهم أنهم أنكروا حدود الله، وتساهلوا فيها، وهذا عيسى ابن أبان والجاحظ رحمهما الله يثبتان حد الرجم الذي ينكره الكثير من الحداثيين، قال أبو عثمان: ومما صان الله به النساء أنه جعل في جميع الأحكام شاهدين: منها الإشراك بالله، وقتل النفس التي حرم الله تعالى، وجعل الشهادة على المرأة إذا رميت بالزنى أربعة مجتمعين غير متفرقين في موضع، يشهدون أنهم رأوه مثل الميل في المكحلة. وهذا شيء عسير، لما أراد الله من أغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشدخ بالحجارة.[1]

بل إنه كفّر من جحد السُنّة فقال: " وسواء في باب ما يستحق من الإكفار جحد الكتاب ورد السنة، إذْ كانت السنة في شهرة الكتاب وظهوره، إلا أن أحدهما أعظم، وعقاب الآخرة عليه أشد"[2]. فكيف يُعقل أن يُنسب المتسمون بـ"القرآنيين"للمعتزلة لأنهم يجحدون السُنة، وهذا الجاحظ يُكفر من أنكرها إن كانت في ظهورها مثل ظهور القرآن، ولا يُنكر عاقل أن من الأحاديث ما هو ثابت ثبوتا متواترا، والتواتر درجة واحدة في يقينيته، ومن القرآنيين من ينكرها جملة وتفصيلا.

وشاع بين العلماء والعامة أن المعتزلة لما أنكروا السُنة أنكروا عذاب القبر، وهذه فرية، أو لقلة الاطلاع على نصوصهم، وإلا فهم يثبتون السنة ويثبتون العذاب ولم ينفه عنهم أحد [3]، وقالوا أنهم ينفون الجن والشياطين وأن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن، (وإن وقع خلاف في هذا)، وأنهم أنكروا الكرامات، (وهذا مما وقع فيه الخلاف بينهم)، ومنهم من يفتري فرية الجاهل فيقول: إن المعتزلة يقولون: إن القرآن مخلوق ليس كلام الله. !أما ما أنكره المعتزلة حقا كثبوت رؤية الله يوم القيامة فإن هذا يعود لنظرتهم في التنزيه، وأن الرؤية تتعارض مع ما يرونه تنزيها، وهذا الأمور تحتاج لبسط في محلها، وليس هذا كذلك.

فإن القاضي عبد الجبار كان لا يقبل في العقائد والأصول إلاالمتواتر فقط ، أما بخصوصالمعاملات، يقبل بحديث الاثنين لا الواحد ، أما العبادات،فحديث الواحد. وقد عرفت شروط النظام، أما الجاحظ، فإنه يعمل فقط بحديث الاثنين لا الواحد، وقد وضع الكعبيمسندا لم يصح فيه عنده غير ثلاثمئة حديث.

فالسنة النبي كانت ولا تزال مصدرا ثانيا من مصادر التشريع الإسلامي.

---

[1]- الإمام عبيد الله، الفصول المختارة من كتب الجاحظ، مفاخرة الجواري والغلمان، ص 77

[2]-الإمام عبيد الله، الفصول المختارة من كتب الجاحظ، النابتة، ص 10

[3]- المقبلي، العلم الشامخ، ص 341. قاضي القضاة، فضل الاعتزال، ص 202.

السنة النبوية في المنهج المعاصر:

إن أهم ما ركز عليه المنهج المعاصر باعتبار السنة، هو إنكار بعدها الغيبي، أي أنها منفصلة عن الوحي تمام الانفصال، وهذا لأنها ظهرت كمصطلح سنة 80 للهجرة، بحسب نظرهم، ويعود هذا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، والذي كرّس مفهوم السنة أكثر، كانت جهود الإمام الشافعي في الإعلان عن كونها مصدرا من مصادر التشريع، وبالتالي فهذا العمل بحسب مُحَمَّد أركون رفع السنة إلى مرتبة الوحي، أي أنها أصبحت مقدسة.[1]

أما علم مصطلح الحديث، وهو العلم الذي يحدد معاني الألفاظ والمصطلحات التي يستخدمها علماء الحديث، فهو علم يختلف عن علم الحديث الذي به استطاع العلماء التمييز بين ما هو صحيح مما نُقل عن النبي وما هو ضعيف، وما هو موضوع، وبه تميز الصحابي عن التابعي، وبه تميز الأثر عن الحديث وعن الخبر.. فهذا العلم بلا شك قد خدم الحديث النبوي. لكن مُحَمَّد أركون اعتبر هذه المصطلحات مشوشة عشوائية شاعت بسبب الاستعمال العشوائي لها.[2] بمعنى أنها فضفاضة خالية من الدقة، بل بعض المصطلحات لا علاقة لها بما يقوله المحدثون. أضافة إلى أن مصطلح السنة نفسه كان موجودا قبل الإسلام، لكن ليس بنفس المدلول بل بمعنى الأعراف المتبعة في ذلك الزمن.

كذلك فقد أشار أركون إلى أن علم الحديث قائم على عدالة الصحابي، الذي أسسه المحدثون، وقد ركز على هذه الطبقة أعني طبقة الصحابة كونهم من جملة من نقل الأحاديث النبوية، وكون المسلمين يجعلون (في نظره) من هؤلاء شخصيات نموذجية مقدسة، كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي.[3]

أما المعتزلة، فإنهم لم يشذوا عن أقوال العلماء المسلمين في علوم الحديث، والسنة، في وجوب الأخذ بما ثبت عنه، وفق منهج عقلي إسلامي، ولم تكن لهم هذه المناهج التي اتبعها هؤلاء.

---

[1] - مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22

[2] - مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 22

[3] - مُحَمَّد أركون، تاريخية الفكر العبي الإسلامي، ص 17

خلق القرآن وتاريخية النص الديني:

قضية خلق القرآن من القضايا التي أثارها الخطاب الحداثي، حتى يستفز العقل المسلم، ويزحزح قناعاته بمصطلح مُحَمَّد ٍكون، وهذا بغية التأسيس لتاريخية القرآن.

لكن هنا نعالج قضية خلق القرآن، ثم قضية التاريخية والصلة بينهما:

خلق القرآن:

إن الكلام عند المعتزلة كالقاضي هو الحروف المنظومة والأصوات المقطعة [1]، وهو عرض خلقه الله، لأن الأعراض محدثة لذلك فإن كلامه محدث[2]، و يُحدثه في محل، و المحل يكون جمادا، يفتقد قابلية التكلم، إذ أن حقيقة المتكلم من أحدث الكلام و خلقه لا من قام الكلام به.[3]

إن الخلاف الذي حدث بين المتكلمين من جهة وبينهم وبين الفقهاء من جهة أخرى، راجع إلى صفة الكلام، فذهب الأشاعرة للقول بالكلام النفسي، وهو قديم، وقال الفقهاء بكون القران صفة من صفات الله وأنها صفات تليق به سبحانه، لا يجوز فيها التمثيل ولا التشبيه ولا التكييف ولا التأويل، وصفة الكلام هي صفة ذاتية وفعلية، فهو تعالى يتكلم وقتما يشاء، بحرف وصوت ليس كحرف وصوت المخلوقين، وقال المعتزلة بخلق القران وحدوثه، يحدثه في محل، وليس أزليا قديما، وبالتالي فالكلام صفة فعل و ليست صفة ذات.

التاريخية:

ظهر هذا المصطلح في نهاية القرن التاسع عشر، مع ما شهده من ثورات في مختلف الجوانب، وبالتالي فإن هذه المقولة تعد إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية. [4]فهي تعني الواقعية لارتباطها بالمادة، لذلك: فهي عند المؤرخين المحترفين تلك الخاصة التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليا أو

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني، خلق القران، ص3

[2]- القاضي، المجموع في المحيط بالتكليف، ص306

[3]- القاضي عبد الجبار، المغني، خلق القران، ص329

[4]- مُحَمَّد أكون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 68

هما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية.[1] ويعرفها نصر حامد أبو زيد على أنها الحدوث في الزمن.[2] وعالج هذا الحدوث بالمعنى الكلامي، وبطه بالزمان والمكان.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقا بين "التاريخية" والتاريخانية"، أما الأولى: فهي مذهب أو نزعة تقول بأن الحتمية التاريخية أحداث تحكمها قوانين الطبيعة، والثانية: هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية.[3]

ويمكن تعريفها على أنها الزمنية والواقعية، كما قال أركون، وهي ما يقابل الخيالي والأسطوري الوهمي، أو لنقل أنها دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها ضمن شروطها.[4]

وهنا استعان الخطاب الحداثي بمقولة المعتزلة في خلق القران وحدوثه، ليثبتوا أنه حادث في زمن معين، تحت ظروف بيئية معينة، أي أن البيئة فرضت وحتمت هذا النص على الانبثاق، لذلك قال مُحَمَّد أركون: أن المعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ.[5]

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة، فالكل يعلم تلك الحادثة التي تسببت بالقول بخلق القران وكلام النصارى عن ألوهية كلمة الله، فقال المعتزلة أن كلمة الله مخلوقة، نفيا لكلام النصارى في ألوهية المسيح، واستدلوا لذلك من العقل والنقل. فإن قصد بالتاريخ أنه ما يشكله وما يفرضه، أو التاريخ هو الذي قدسه، وولده وفيه ولد، فغير صحيح، لأن قداسة النص من ذاته، لأنه أنه صفة عرضية.

ولا شك أن هذا الكلام يعني أن القران مرتبط بالثقافة الإجتماعية الإنسانية، لذلك فهو منتج ثقافي، بناء على الجدل الصاعد والهابط.

وإذا كانت صفة الكلام عند المعتزلة صفة فعل، فبالتالي كلامه يصبح له وجود في الواقع المحسوس، أي في التاريخ، و بالتالي فهو ظاهرة تاريخية، "و إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال "في العالم" المخلوق المحدث، أي تاريخي، و "القران الكريم" كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، و إن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها"، و "

[1]- مُحَمَّد أركون، مقال بعنوان: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص18.

[2]- النص السلطة والحقيقة، ط 4، ص 71.

[3]- جويس هوكنز وآخرون، قاموس أكسفرد المحيط، ص 494

[4]- Le petit Larousse ; Libraire Larousse (1990) p 493

[5]- مقال بمجلة الأصالة، ص 22

التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن و ابتداءه، إنها لحظة الفصل و التمييز بين الوجود المطلق المتعالي –الوجود الإلهي- و الوجود المشروط الزماني"[1]

أي بما أن القران مخلوقا و المخلوق متأخر على الخالق ضرورة، وبذلك لا يكون أزليا، و عدم كونه أزليا يعني أنه تاريخي، وما دام مخلوقا فقد خُلق في زمان، والخلق هو الحدوث وهذا مطابق للتاريخية من حيث هي الحدوث في الزمان.

لكن الخطاب الاعتزالي بخصوص القران على النقيض من هذا تماما، ويوضحه كلام القاضي في كونه تسمية القران روحا لأنه بمنزلة الروح الذي يحي به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان في أمر دينه و أنه يؤدي إلى الحياة الدائمة.[2]فطبيعة النص القرآني و مصدريته و غايته هي ما يجعله مقدسا، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تُعرف الشرائع و الأحكام[3].

يقول القاضي عبد الجبار وهو من رؤوس المعتزلة: "ربما قيل في قوله تعالى "ألر كتب أحكمت آياته ثم فصلت" كيف يصح ذلك والتفصيل ليس بشيء من الإحكام، وجوابنا أن الله تعالى كتب القران في اللوح المحفوظ ثم أنزله مفصلا إلى الرسول جملة واحدة بحسب المصلحة، فهذا معنى قوله، ثم قال: "ثم فصلت من لدن حكيم خبير" لأنه تعالى أمر بإنزاله على هذا الحال من التفصيل بعد إحكام الجميع، وهذه الآية تدل على أن القران فعله تعالى من حيث وصفه بأنه أحكمه وذلك لا يتأتى إلا في الأفعال، ومن حيث وصفه بأنه فصلت آياته، ومن حيث وصفه بأنه من لدن القديم تعالى، و إنما يقال ذلك في الأفعال كما يقال إن هذه النعم من فضله"[4]، فأي شبهة تبقى لهؤلاء بعد هذا الكلام، و بأي دليل يتعلقون، فقد بين القاضي أن الله كتب القران مجملا، وفق "علمه الأزلي" بأفعال العباد و بحوادث الكون، في اللوح المحفوظ، و لهذا بعد غيبي ميتافيزيقي، ثم أنزله تعالى وفق ما تقتضيه الضرورة، و وفق مجريات الأحداث، و هذا لا يعني كما فهمه الحداثيون، حين قالوا أن الواقع هو مَن صنع القران، أي يكون هناك واقع ما يفرض على الله أن ينزل أو يخلق آية أو سورة توجب عملا أو تصف شيئا ما، بل يعنى أن للقران وجود سابق على وجود الأحداث

[1]- نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة، ص84-68
[2]- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن ص 182
[3]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص527
[4]- تنزيه القران عن المطاعن، ص181

والواقع، وبما يوافق مصلحة العباد في تلك الأحداث ينزل الله ما شاء من الذكر الحكيم حتى يهتدي الخلق، و الإنزال وفق رأي القاضي عبد الجبار يكون بإنزال من يحملها.[1]

وبالتالي، فالتعامل مع القران سيختلف عن تعاملنا مع أي نص آخر، -لأن التأويلية الغربية كما عرفنا لا تفرق بين أي نص من النصوص-، سواء بطريقه ومنهج فهمه والولوج لدقائقه والتنقيب عن أسراره، أم بطريقة تلاوته وقراءته، وتعلمه وما شاكل ذلك، وهذا معلوم بما ورد في الأحاديث والآيات، كقوله تعالى: "و رتل القران ترتيلا"، وكقول النبي في الدعاء: "اللهم ارحمني بالقران واجعله لي إماما و نورا، وهدى و رحمة، ..."، كما قد حث النبي على بعض الآداب حين تلاوته كالتوضؤ والاستياك، و استقبال القبلة والتعوذ، والجهر بالقراءة، فهذه الآداب تؤكد على أن القران مقدس في ذاته، بعكس ما قاله مُحَمَّد أركون بوجوب التسكع في القرآن وقراءته بأي منهج، وهذا قول في غاية الفحش.

يقول الزركشي: "التالي للكلام بمنزلة المكلم لذي الكلام و هو غاية التشريف من فضل الكريم العلام" [2]، و هذا يدحض ما قاله الحداثيون في عدم قدسيته، وجعله تاريخيا، كما يرى نصر حامد أبو زيد ومن ذهب مذهبه، من الحداثيين المنتسبين للاعتزال، فقال إن النص القرآني طرأ عليه تحول، بعدما كان في طبيعته الأصلية نصا لغويا، تحول إلى شيء له قداسة بوصفه شيئا، أي حينما تحول إلى أداة للزينة.[3] معنى هذا أن القران كان خاليا تماما من أي ضرب من ضروب القداسة لكن تمت إضافتها له.

إن القران الكريم مرجع و مصدر تشريع عند المسلمين، لذا حاول الحداثيون نزع هذه الخاصية من القران الكريم، و نزع سلطته و تحطيمه، و هذا بالادعاء بأنه نص "تاريخي"، أي أن القران لا يملك أية قيمة عدا قيمة التاريخية. ثم تعلقوا بأسباب النزول و كونها أحداثا تاريخية وبالتالي إثبات البعد الواقعي للخطاب الديني القراني أي كونه تاريخيا.

وقد تلونا عليك قيمة القران عند المعتزلة، والسنة كذلك، فكيف يكون خلق القران مسوغا للقول بتاريخيته وأنه خطاب لا يخص سوى أولئك الذين نزل القران في زمنهم، أي الحقبة النبوية.

---

[1] - تنزيه القران، ص283

[2] - البرهان في علوم القران، ج1، ص 459

[3] - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 12

العلمانية:

أشرنا فيما سبق للعقل عند المعتزلة، والعقل عند الغربيين، وأن العقل الاعتزالي لم ينف أي قيمة للنقل، بل كل ما في الأمر، أنه أصله ومؤكد له، وبه يعرفه ويفهمه، إلى غير ذلك، وأما العقل الغربي فهو آلة قضت على كل لاهوت وميتافيزيقا، بحجة الوضعية والتطور العلمي، أي أن العلمانية إنما ظهرت بسبب التغيرات الفكرية.

و سواء أخذنا بذلك التعريف البسيط لها وهو فصل الدين عن الدولة، أو أخذناه بالفهم المسيري، فإن المعتزلة لم يؤسسوا لها، وقواعدهم لا تصلح لأن تُسقط عليها، فعلى سبيل المثال نأخذ الأصل الخامس لهم، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذا الأصل هو "عقدي" "ديني" بحت، وقد يكون موضوع هذا الأصل "السلطان"، أو ولي الأمر، وكذلك، التشريعات الإلهية التي يقوم بها ولي الأمر، فهو من يتكفل بوضع الحدود وتطبيقها، لأنه راع لهم.

أما العلمانية فهي لا ترى أن هناك تداخلا بين الدين والحكومة، بل ينبغي أن يفترقا، أي أنها أنكرت مرجعية الدين في الحياة السياسية والاجتماعية، ولذلك فرق سروش بين الإنسان القديم أو ما قبل الحديث المسمى "بالإنسان المكلف"، والإنسان الجديد "الإنسان المحق". فالناس في العالم الجديد لديهم الحق (لا التكليف) بأن يكونوا ذوي دين، أي يحق لهم أن يكونوا متدينين، ولكن لو لم يريدوا ذلك فيمكن أن لا يكونوا أصحاب دين، بينما هم بناء على "نظرية التكليف" مكلفون بأن يكون لديهم دين ما.[1]

فأساس العلمانية هي نفي أي نوع من أنواع التدخلات الإلهية في الطبيعة، سواء من ناحية الخلق أو التفسير، فكل شيء يحدث بمحض الطبيعة، هذا من ناحية الأصل الذي جعل العلمانية تظهر مع الثورة الفرنسية، ففي الوقت الذي تفسر فيه الموجودات على شاكلة تفسير المعجزات بأن ترجع أسبابها لله، فإن مع هذه الثورة تم استبعاد هذا الكلام، واستبداله بالعلم الذي يتقصى عن علل الأشياء ، فإذا ما ظهر شيء ما بأنه غير قابل للتفسير العلمي، تستطيع أن تستنتج بمنتهى الاطمئنان واحدا من أمرين: إما أنه لم يحدث في الواقع (الملاحظ أخطأ/ أو كان يكذب، أو كان ضحية خدعة)، أو لدينا قصورا من نوع ما في علومنا الراهنة .[2]وما يجري من كلام في العلوم الطبيعية يقال في العلوم الإنسانية.

---

[1]- الدكتور منصور مير أحمدي، العلمانية الإسلامية، عرض نقدي للفكر الإسلامي المعاصر. ص 68

[2]- ريتشارد دوكينز، سحر الواقع، ص 272

ويكفي أن نشير هنا إلى أن الوحي بالنسبة لأصحاب الفهم المعاصر إنما جاء لحماية مصالح الإنسان على الأرض، ولما كانت المصالح الأرضية متغيرة، وجب تغير الحاكمية، فبعد ان كانت للوحي، فوجب أن ترجع للعقل، وقد عرفت أن العقل الغربي أقصى أي تدخل ديني في أي مبحث من المباحث السياسية أو حتى الاقتصادية، بل أصح النص الديني تراثا يُدرس كما تُدرس أي نص ثقافي أدبي. !

وقد نُقل عن أبي بكر الأصمالمعتزلي أنه يقول بعدم وجود نصب الإمام، لكن هذا القول ليس على إطلاقه، بل مشروط بكون حال الأمة قد استقام، لأن مهمة الإمام هي إقامة العدل، وإصلاح أحوال المجتمع، من كل النواحي، فإذا استقام فلا حاجة له، ولما كانت أحوال المجتمع في حاجة دائمة للإصلاح وجب وجود الإمام في كل وقت، فواجبات الإمام بالتالي غير منتهية، فليس كلامه على إطلاقه.

الحرية الإنسانية

يمكن أن نعالج هذه القضية من ثلاث زوايا: **الحرية التكليفية، الحرية الفكرية الذاتية، والحرية الفكرية للآخر.** الأولى حرية فعلية، والثانيتين حرية معرفية.

الحرية التكليفية:

مما لا شك فيه أن من بين أصول المعتزلة أصل العدل، وهو أصل يقوم على قاعد الحسن والقبح العقليين، والعدل يتفرع عليه كثير من القضايا الكلامية الأساسية التي تشكل جوهر الاعتزال، كالرزق، الشفاعة، الأسعار، اللطف، الصالح والأصلح، والهداية والإضلال، ... وغير ذلك من الأمور التي ناقشها المعتزلة تحت هذا الأصل، ومن بين هذه الأمور نجد مقولة "**خلق الأفعال**".

جوهر هذه المسألة يمكن اختصاره في أن الله لا يُجبر عباده، وأنه أوكل إليهم اختيارهم في أفعالهم، فهم من يخلقها، فالخلق هنا ليس بمعنى ابداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء [1]، بل بمعنى التقدير [2]، أي أن العباد هم من يقدرون أفعالهم، وهذا يجري مجرى اللغة، لذلك قال تعالى: "يخلق من الطين كهيئة الطير"، وقال: "فتبارك الله أحسن الخالقين".

وفي الإجمال، فإن المعتزلة ما قصدوا بهذا إلا أن العباد هم المسؤولون عن أفعالهم، وأنهم هم من يؤثر فيها، لأنها تقع بحسب دواعيهم، وقصودهم، وإرادتهم الحرة. وبالتالي يتحقق معنى التكليف، ومعنى الثواب والعقاب.

---

[1] - جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، ص 270

[2] - شرح الأصول الخمسة، 371

وهذه المقولة كانت ردة فعل على ما كان منتشرا في زمنهم من الجبر الذي نشأ بسبب السلطة، ثم فلسفه المتكلمون الجهمية، واستدل عليه المحدثون بالأحاديث، ومنهم من وضع فيها حتى صار كل حديث عن الجبر يُتلقف على أنه كلام رسول الله، ويستدلون من القرآن بآيات كثيرة لا تثبت مطلوبهم، لأنها مبتورة عن سياقها ولحقاها.

لكن هل يعني هذا أن المعتزلة قالوا بكون الإنسان حرا حرية مطلقة؟

نعم لا شك أن الإنسان حر، لكن مقولة المعتزلة هذه مرتبطة بمقولات أخرى، كالوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فكل من ارتكب كبيرة قد نهى عنها الشرع وأوجب لصاحبها العذاب كالقتل والزنا، ولم يتب، فإنه يصبح فاسقا، أي في منزلة بين الكفر والإيمان، ويكون فعله من موجبات الخلود في النار، إن مات على ذلك.

وهنا أصل آخر، فإن المعتزلة كانوا متشددين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنهم وضعوا له شروطا وضوابط، فلم يكن هذا الأصل مما يطبقه كل مكلف، بل هناك ما يطبقه الحاكم أو الإمام، كالحدود وتنفيذ الأحكام، أما ما يطبقه كل قادر غلب على ظنه أن يمكن إزالته دون حصول ضرر، كمنع الظالم ظلمه، وتغيير سائر المنكاير وإزالتها.

وبالتالي، فإن حرية الإنسان ليست بالمطلقة، فيمكن لـ"زيد" أن يزني، فهو حر "حرية تكليفية"، لكن من كان يراه وهو متلبس بهذا الفعل، فهو مكلف إن أمكن له أن ينهى عن هذه الفاحشة، ولا يرضى بها، والزاني له عقاب شديد يوم القيامة.

لذلك فإن من يقول إن المعتزلة قالوا بحرية الإنسان التي يعنون بها الانحلال الأخلاقي فهذا خطأ فاحش. !

الحرية الفكرية الذاتية:

فهي بمعنى التحرر من الأوهام والأساطير والشعوذة والتنجيم والسحر، والتفتح على مختلف العلوم وعدم الاكتفاء بالمعرفة الشرعية، وهذا يحتم طرح إشكالات وجودية، والتكفير في أنماط الوجود التي يكون بصددها الإنسان، فمجالات المعرفة متعددة نظرية كانت أو تطبيقية، فنية أدبية أو أخلاقية تربوية، أو سياسية. ولذلك فالسؤال عن الحرية سؤال عن المعنى، سؤال عن الإنسان وحقيقته، ومبدأه معاده.

وممن كتب في هذه المجالات، أبو عثمان الجاحظ، فكان ممن نقد الخرافات، وكذا التي تفسر الواقع بخلاف الحقيقة، فكان كثير من المعتزلة يلجؤون للمنهج التجريبي للتحقق من القضايا والأفكار والفرضيات، كالإمامين النظام والجاحظ، وهذا الأخير كان يبحث في علل الأشياء التي لم يبحث فيها أحد قبله، قال: "ولم أرهم يقفون على حد العلة في ذلك..." [1]، فلم يكتف فقط بالنظر في أصناف السلوكات بل تعدى إلى محاولة تفسيرها وفهمها،اختباريا وتجريبيا، وشمل نظره ونقده التفسير القصصي الخرافي للقرآن الذي تفشى في عصره [2]، لأن كثيرا من المفسرين نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة بغير رواية، على غير أساس، لأن الغرابة عند العامة أساس تعلقهم به[3].

الحرية الفكرية للآخر:

ونعني بـ"الآخر" في هذا المقام، المسلمون غير المعتزلة، وغير المسلمين من الملل والنحل الأخرى، ونجد أن المعتزلة مختلفون في ذلك.

أما من كان على دينهم من سائر المذاهب والفرق الأخرى، فمن المعتزلة من ذهب إلى تكفيرهم للقول بما يلزم التجسيم، أو الجبر، كالقول بزيادة الصفات على الذات، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لأفعال العباد، كالبلخي فقد نُقل عنه أنه يرى المجبرة والمشبهة كفار يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم، أما أبو علي، وقاضي القضاة، وابن مبشر، فقالوا بأن لهم حكم المرتد. ومنهم من قال أنه لا إكفار إلا بدليل سمعي إذ هو اسم لمن يستحق أعظم انواع العقاب، و لا دليل عليه إلا السمع، و لا يجوز كفر لا دليل عليه، إذ له أحكام بعينها، فلا بد م دليل، و يجوز فسق لا دليل عليه، و إلا لتعينت الصغائر و هو إغراء. [4]أما أبو الهذيل العلاف فرُوي عنه أن كل متأول يكون تأويله تشبيهاً لله تعالى بخلقه أو تجويزاً له في فعله أو تكذيباً بخبره، فهو كافر وكل من أثبت مع الله تعالى شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر، وقد روي عن أبي الحسين البصري والشيخ محمود بن الملاحمي أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بالتأويل، وإلى ذلك مال الإمام يحيى بن حمزة.

أما من كان على غير دينهم، فإنهم أخذوا كتبهم وترجموها وردوا عليها، ومن بينها كتب المنطق اليونانية، وكذلك كتب الملل الأخرى في العقائد كالمانوية والديصانية والزرادشتية، وغيرهما، فتفتحوا وانفتحوا على سار

---

[1]- الحيوان، ج6، ص 299

[2]- الحيوان، ج5، ص 106

[3]- الحيوان، ج4، ص 104، ج5، ص 214....

[4]- ابن المرتضى، القلائد في القائد، ص 136

ما كتب من طرف الآخر، فلم يقصوه لمجرد كونه "الآخر الكافر"، بل عملوا على فهمه واستيعاب فكره، لما استلزمه العلم.

أما من كان يعمل على إفساد عقيدة الناس، وبث الكفر والزندقة، وما يعارض كلام الله ويسعى لها سعيا حثيثا، فهذا قد يُقتل عندهم، لذلك نجد واصل بن عطاء يطالب بقتل بشار بن برد، لكنه فر، ومع وفاة واصل بن عطاء رجع فطلبه عمرو بن عبيد، رغم أن ابن الراوندي كان ممن يرد عليهم وينتقصهم ووصفه الخياط في الانتصار بالماجن السفيه، ولا نعلم حاله معهم.

وقد زعم القاضي عبد الجبار أن الكفار في أيامه قد يلحقهم العذاب من القتل والقتال ومن أخذ الجزية إلى ما شاكله.[1] فلا أعلم مراده، فهو إما أن يعني أن الكفار يقاتلون لاعتدائهم على المسلمين، أو يُغار عليهم ويلحق العذاب بهم ابتداء. !

وبالتالي، فلا يُعقل أن نمشي خلف الفكرة القائلة: إن المعتزلة قالوا بحرية الأفعال الإنسانية، بمعنى أنهم لبراليون، وبمعنى أنهم يقترفون الآثام والمحرمات، فهذا لا يقول به عاقل، كيف وهم يقولون بالمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد. !

ولسنا بصدد تقويم أي رأي من هذه الآراء كما وعدنا في بداية كلامنا.

---

[1] - تنزيه القران عن المطاعن ص61

خاتمة:

وهكذا نجد أن الخطاب الحداثي المعاصر يتصادم تماما مع الخطاب الاعتزالي، انطلاقا من مبادئه إلى نتائجه، لأن الاعتزال كونه منهجا كلاميا ابتداء فإنه من بين المناهج التي تثبت دين الله بالحجج العقلية وتثبت أحكامه وأوامره ونواهيه، وتثبت مقام الألوهية والربوبية والرسول والرسالة والنبوة، بعيدا عن كل التعسفات الباطلة التي تهدم الدين وتتحلل منه، فالدين ليس مجرد ظاهرة ثقافية تاريخية، أو فرضتها ظروف سيكولوجية للمجتمعات، بل هو من صميم الإنسانية بل ما خلق الإنسان إلا ليمتثل لأوامر الله، ويجتنب نواهيه، وهذا ما أكده المعتزلة لمن استقرأ مصنفاتهم. أما ما شاع عنهم من خروجهم عن الدين وأنهم كالحداثيين، فهو قول لا علاقة له بالعلم.